

Beata Szymańska

WARTOŚCI ETYCZNE W BUDDYZMIE ZEN

W tych uwagach poświęconych problemowi wartości w buddyzmie zen zajmę się przede wszystkim próbą odpowiedzi na pytanie, czy w ogóle można mówić o istnieniu jakiegś szczególnej etyki zen, innej niż etyka buddyzmu jako takiego. Nie będę natomiast zajmować się problemami istotnymi, ale wymagającymi odrębnych rozważań, takimi jak pytanie o to, czy zen można uznać za religię, ani sprawami związanymi z istotą i sposobem istnienia wartości. Nie omawiam też zasadniczego etycznego przesłania buddyzmu, zakładając, że zostało to wyjaśnione w innych, zamieszczonych w książce tekstach. Nie zajmę się też w sposób bardziej szczegółowy zdefiniowaniem ważnych tu pojęć „etyka” i „moralność”.

Często przyjmuje się, że ogół ocen i norm moralnych przyjętych w danej społeczności to „moralność”, a „etyka” to refleksja teoretyczna badająca owe normy i zachowania, teoria moralności. Przy takim rozróżnieniu można by może stwierdzić, iż w odniesieniu do buddyzmu trzeba mówić raczej o moralności niż etyce w sensie teoretycznej refleksji.

Inni badacze przyjmują na przykład, iż „etyka dotyczy tego, jak człowiek powinien żyć. Jest bardziej podstawowa niż (...) moralność”¹. Wtedy moralność jest jedynie aspektem etyki. Jednak chyba najczęstsze jest stanowisko przyjmujące równoważność tych pojęć i tak właśnie – zamiennie – będą one używane w tym tekście.

Z uwagi na zarysowany tu cel można po prostu uznać, iż zen podobnie jak cały buddyzm, a nawet w sposób jeszcze pełniej uzasadniony nie stworzył ogólnej teorii moralności, choć oczywiście dysponuje całym zestawem norm moralnych, który pojawił się już u samego początku myśli buddyjskiej i religijnego przesłania buddyzmu. Jak się wydaje, nie ma potrzeby szczegółowego ich omawiania, ponieważ pisząc o wartościach moralnych w religiach, trzeba wprawdzie brać pod uwagę fakt, że z punktu widzenia innych religii niektóre z tych wartości mogą nie mieć znaczenia, ale większość jest uniwersalna, a różnice między nimi mogą dotyczyć co najwyżej ich hierarchii.

¹ J. Griffin, *Sąd wartościujący*, przeł. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2000.

Co się tyczy samego buddyzmu zen (chiński *chan*), to trzeba tu przypomnieć jedynie najważniejsze, raczej powszechnie znane fakty, pozwalające na wyznaczenie ram czasowych i w pewnym sensie zakresu problematyki.

Szkoła buddyzmu zen uformowała się w Chinach. Gdyby przyjąć, że data przybycia do Chin jego legendarnego założyciela Bodhidharmy wyznacza jej początek, byłby to okres między 520 a 526 rokiem, a opowieść o jego ośmioletniej nieruchomej medytacji w pozycji siedzącej, w klasztorze Shaolin wskazuje na ważny dla buddyzmu zen fakt: nieruchoma medytacja to droga do uzyskania oświecenia. Mówi o tym sama nazwa *chan* (japońskie *zen*) będąca przekształceniem sanskryckiego słowa *dhjana* – medytacja. Bodhidharma, dwudziesty ósmy patriarcha w Indiach, a pierwszy w Chinach, przekazał bezpośrednio swą naukę kolejnemu, drugiemu patriarsze Huike, który udzielił ją swemu następcy, zapoczątkowując tradycję bezpośredniego przekazu i dając początek długiemu ciągowi patriarchów, wśród których najbardziej znanym był szósty patriarcha Huineng (638–713). Bezpośredni przekaz to cecha charakterystyczna zen – najważniejsze elementy nauki są zawsze podawane od mistrza do ucznia, wszelka wiedza spisana może stanowić jedynie ich uzupełnienie. Takim właśnie uzupełnieniem był tekst Huinenga znany jako *Sutra Szóstego Patriarchy*, który przetrwał do dzisiaj i stanowi najdawniejsze sformułowanie pewnych tez buddyzmu chan. Tekst ten stanowi również istotny materiał źródłowy dla poniższych uwag.

Swoje pełne rozwiniecie znalazł buddyzm chan w Japonii, gdzie dotarł w XII wieku n.e. Powstały tam dwie jego szkoły, istniejące do dziś: szkoła *rinzai*, której założycielem był mnich Eisai Zenji (1141–1215), i szkoła *soto* założona przez mistrza Dōgena (Dōgen Kigen 1200–1253), autora najbardziej znanego traktatu buddyzmu zen *Shōbōgenzō*, który to tekst jest tu wykorzystany jako materiał źródłowy.

Zen w swojej długiej historii nie był nigdy w bardziej zasadniczy sposób zmieniany czy uzupełniany. Oczywiście w istniejących do dzisiaj liniach jego przekazu pewne szczegółowe wskazówki, dotyczące konkretnych problemów moralnych, ulegają reinterpretacji stosownie do wymogów i – przede wszystkim – problemów współczesności, jednak można uznać, iż to, co zostało powiedziane w pismach jego najwcześniejszych mistrzów, w swojej istocie do dziś nie uległo zmianie. Trzeba też jednak uwzględnić fakt, iż wiele kwestii ważnych dla całości przekazu zen nie znalazło się w pismach wczesnych mistrzów, gdyż, jak to już było wcześniej podkreślane, to, co najważniejsze, zawarte zostało w przekazie ustnym i ta linia przekazu nie została przerwana do czasów dzisiejszych. Cennym źródłem informacji są więc także współczesne teksty, albo stanowiące zapis nauki mistrzów, np. spisane przez Philipa Kapleau nauki mistrza zen Yasutaniego, albo zawierające teoretyczne rozważania takich propagatorów zen i badaczy jego filozoficznego przesłania na Zachodzie, jak Da-isetz Teitaro Suzuki czy Shunryu Suzuki.

Nie podejmując tu próby ogólnej charakterystyki zen, która w tak skrótowej formie musiałaby być nazbyt uproszczona, postaram się wskazać tylko na te

jego cechy, które koniecznie trzeba uwzględnić w próbie ukazania problemu wartości właśnie w tej osobliwej odmianie buddyzmu. Osobliwej, gdyż przynależąc niewątpliwie do buddyzmu mahajany, zen wykształcił jednak zarówno odmienne od tradycyjnych formy przekazu, jak i rodzaje praktyki, a także, jak się okaże, nieco inne podejście etyczne.

Jak trafnie zauważają H.G. Blocker i Ch.I. Starling, autorzy książki *Japanese Philosophy*, o ile chiński chan jest konglomeratem indyjskiego buddyzmu madhjamaki-jogaczary, o tyle japoński zen jest mieszanką chińskiego chan z japońską estetyką i tradycją ceremoniału².

Tak charakterystyczna dla całego buddyzmu niechęć do podejmowania problemów metafizycznych, w zen przyjęła formę radykalnej krytyki poznania racjonalnego i wątplenia w możliwość podjęcia filozoficznego dyskursu. Operujący wyłącznie paradoksem, poza słownym komunikatem, uznając, iż jedynie bezpośredni kontakt ucznia z mistrzem może być właściwą drogą przekazu, bardziej zbliża zen do taoizmu niż do tradycji buddyjskiej, w której sutry i spisane komentarze odgrywają mimo wszystko istotną rolę.

Istotne jest to, że o ile w całym buddyzmie nie spotyka się poważniejszych prób teoretycznego ujęcia problematyki etycznej, a raczej tylko dyskusje wokół pewnych budzących wątpliwości kwestii, o tyle w buddyzmie zen podejścia teoretycznego w odniesieniu do problemów etycznych niemal w ogóle nie ma. Problemów etycznych, bo kwestie ontologiczne (wbrew nieufności co do możliwości i celowości takich rozważań) znajdują się na przykład w traktacie Dōgena, gdzie, uznane potem za niezwykle interesujące, uwagi dotyczące m.in. natury Buddy, pustki i czasu pojawiają się dosyć często.

Dyskusja, która toczy się wokół problemu „czy zen jest filozofią”? choć nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta (zaprzeczają temu wspomniani już autorzy książki o filozofii japońskiej³, a potwierdza na przykład za całą szkołą z Kioto Agnieszka Kozyra w swoje książce *Filozofia zen*⁴), jednak prowadzi do wniosku, iż pewna istotna część rozważań dotycząca teoretycznego aspektu zen może zostać uznana za filozofię. Ale nigdy nie pojawiają się pytania o to, czym jest dobro, jakie są ostateczne źródła zła, jakie wartości można uznać za najważniejsze, natomiast za istotne uznaje się pytanie o to, czym jest świat, w którym dokonywane są czyny uznane za dobre lub złe. Nie znaczy to, że w tekstach zen nie pojawiają się kwestie etyczne, zawsze jednak chodzi tu jedynie o ukazanie zasadniczych norm moralnych w perspektywie celu, który jest najważniejszy – jest nim oświecenie. Normy etyczne zawsze jednak odwołują się do wartości, nawet jeśli *explicite* nie są one ujawnione, można więc poprzez ich zbadanie ustalić, jakie wartości w zen trzeba uznać za najważniejsze.

O tym, jaką rolę w buddyjskim systemie wartości odgrywają wartości *stricte* moralne, dyskutowano od dawna i sprawa ta wcale nie jest prosta. „Szlachetna Ośmiostopniowa Ścieżka” jest zasadniczym zbiorem norm wyznaczających

² H.G. Blocker i Ch.I. Starling, *Japanese Philosophy*, State University of New York Press, New York 2001, s. 61.

³ *Ibidem*.

⁴ A. Kozyra, *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2004.

drogę człowieka dążącego do wyzwolenia siebie i „wszystkich czujących istot”. Natomiast, przypomnijmy, tylko niektóre z jej wskazań dotyczą bezpośrednio tego, co związane jest z moralnym działaniem. Jest to właściwa (*sam-ma*) mowa, właściwe działanie, właściwy sposób życia. Te trzy elementy nie rozpoczynają „Ośmiostopniowej Ścieżki” – pierwszeństwo ma „właściwy pogląd” – i nie stanowią jej ukoronowania – tam znajdują się wskazania dotyczące drogi medytacyjnej zakończonej „właściwym skupieniem”. Co prawda, wymienione elementy „Ośmiostopniowej Ścieżki” nie są kolejnymi etapami, które muszą się realizować właśnie w takiej kolejności, ale niewątpliwie ostatni z nich stanowi zwieńczenie Drogi i nie jest też dla wszystkich ludzi czymś możliwym do realizacji. Cała ta sprawa jest zresztą dość znana, tutaj wystarczy jedynie wskazać na pewne, jak się wydaje istotne, punkty.

Czyny zawarte w Ośmiostopniowej Ścieżce określone jako *kuśala*, „właściwe”, są wartościowe zawsze ze względu na coś innego niż moralne odniesienie do innych ludzi, chociaż często są to wartości umożliwiające współpracę społeczną. Reguły moralne na ogół mają tu formę zakazów – „nie zabijaj”, „nie kradnij”, „nie kłam” i w tej mierze nie różnią się specjalnie ani od zakazów Dekalogu, ani od tego, co byłoby wynikiem stosowania imperatywu kategorycznego Kanta. Inne jest natomiast ich uzasadnienie.

Złe jest to, co uniemożliwia wyzwolenie, więc na jednym poziomie znajdują się uczynki i medytacja. *Karman*, czyn, jest *kuśala* lub *akuśala*, przynosi określone skutki ze względu na cel ostateczny, to decyduje o określeniu czynu jako „dobry” lub „zły”. Czyn moralnie poprawny zawsze więc służy czemuś. Hajime Nakamura, znakomity znawca buddyzmu⁵, tłumaczy, co prawda, terminy *kuśala* i *akuśala* jako „dobry” i „zły”, lepiej jednak chyba zastosować tu termin „właściwy”, „niewłaściwy”. (Na ten utylitarny charakter czynu zwracał uwagę Krzysztof Kosior, analizując *Nikaje*)⁶. Ta wtórność moralności czy jej instrumentalność tłumaczy też fakt, że można wstrzymać się od uczynków na rzecz innych etapów drogi – szczególnie dobitnie zostaje to ukazane w buddyzmie zen. Skoro bowiem wymiernością czynu jest jego skuteczność, to nie można tu mówić o etyce obowiązku w sensie Kantowskim. Z drugiej strony o wartości czynu decyduje jego motyw, zwłaszcza żądza i przywiązanie. Czyn płynący z tych uwarunkowań jest zawsze czynem złym. Mamy więc podwójne źródło oceny – cel i motyw. Dopiero pozbawienie czynu obu tych elementów spowodowałoby, że stałby się „karmicznie neutralnym”, nie jest to jednak możliwe, jeśli wcześniej umysł nie zostanie uspokojony i oczyszczony. Zarówno motyw, pragnienie, jak i świadomy cel, wyzwolenie, wikłają człowieka w *sansarę*. Samo działanie nie może doprowadzić do tego, aby czyny nie pociągały za sobą dalszych skutków karmicznych.

Jak się wydaje, sprawę na wstępie można ująć tak: warunkiem wyzwolenia nie jest moralność, lecz mądrość. Świadczy o tym zasadnicze przesłanie Buddy

⁵ H. Nakamura, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publisher, Delhi 1999.

⁶ K. Kosior, *Droga środkowa w Nikajach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.

wskazujące na to, co jest przyczyną cierpienia; są to niewiedza i pragnienie. Oba te terminy odnoszą się do stanu umysłu – póki jest on zmacony, póki wie-
dza o nietrwałości wszystkiego nie uwolni umysłu od przywiązania, póty nie-
możliwe jest postępowanie moralne, w każdym razie w ścisłym znaczeniu tego
słowa, a to oznacza takie działanie, w którym czyn jest „czysty”, bez intencji i
motywu.

Aby rozjaśnić rozpatrywaną kwestię, należy zwrócić przede wszystkim uwa-
gę na to, co stanowi punkt wyjściowy buddyjskiego kanonu, tj. „Cztery Szla-
chetne Prawdy”, z których każda skierowana jest na zasadniczy problem – pro-
blem cierpienia. Od razu też trzeba wskazać na szczególnie „ekologizm” buddy-
zmu, cierpienie nie dotyczy tylko człowieka – wszystkie „czujące istoty” (san-
skr. *Sattva*; jap. *shujō*) cierpią i wszystkie muszą zostać wyzwolone. Całe
etyczne przesłanie „Czterech Szlachetnych Prawd” można zawrzeć w stwier-
dzeniu, że istniejące w świecie cierpienie musi zostać przezwyciężone. Tak
więc złe będzie wszystko, co cierpienia przysparza lub tylko je podtrzymuje, a
dobrym wszystko, co cierpienie znosi. Cierpienie stanowiłoby więc kryterium
dla uznania czynu, który do niego prowadzi albo stanowi przeszkodę do jego
zniesienia, za czyn moralnie negatywny. Czy jednak samo cierpienie jest war-
tością negatywną? I czy jest wartością moralną?

Przed wszystkim trzeba by stwierdzić za Romanem Ingardenem, że obok
wartości dodatnich istnieją ich przeciwieństwa i nie są one po prostu brakiem
wartości pozytywnej, lecz są to wartości w swoisty sposób jakościowo pozy-
tywnie określone⁷, jak na przykład gniew, okrucieństwo itp. Cierpienie można
by uznać właśnie za tego rodzaju negatywną wartość. Jeśli chodzi o jego inne
określenia, to można by się tu posłużyć klasyfikacją wartości dokonaną przez
Nicolai Hartmanna, który cierpienie umieszcza wśród wartości „warunkujących
wewnętrzną treść podmiotu” (obok takich wartości, jak życie, świadomość,
wolność woli, szczęście).

Jednakże posługując się tutaj terminem „cierpienie”, trzeba też wziąć pod
uwagę palijskie i sanskryckie znaczenie tego terminu. Słowo *dukkha*, zaprze-
czenie pojęcia *sukha* (przyjemność), oznacza, jak zresztą wielu tłumaczy to su-
geruje, raczej „nieszczęście” czy może – zaproponujmy, choć brzmi to nieco
sztucznie – „nie szczęście”. Próba jego bliższej charakterystyki dokonuje się
w buddyzmie poprzez wskazanie na to, co jest samo *dukkha* – są to narodziny,
starość, śmierć, utrata itp.

Można więc uznać, że *dukkha* nie jest złem, ponieważ nie zależy od czło-
wieka; taka jest natura świata. Natomiast w mocy człowieka jest niepowodowa-
nie cierpienia innych żyjących istot i to jest jego moralną powinnością. To wła-
śnie jest obszar niekrzywdzenia – *ahimsy*. Tego też dotyczy „Szlachetna
Ośmiostopniowa Ścieżka”, w tych częściach, które odnoszą się do relacji z in-
nymi. Jako własność świata *dukkha* nie jest więc – podsumujmy – wartością
moralną, i choć trudno „nieszczęściu” nadać określoną kwalifikację, jeśli cho-

⁷ R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach* [w] *idem*, *Przeżycie dzieło wartość*, Wydawnic-
two Literackie, Kraków 1966, s. 87.

dzi o rodzaj wartości, to jednak jest wartością negatywną, mimo iż oczywiście w pewnych szczególnych przypadkach można mu próbować przypisać także pewne pozytywne funkcje. Generalnie jednak w buddyzmie cierpienie, rozumiane jako doznanie, jest złem i nie powinno nikomu się zdarzyć. O ile więc, jako czysty fakt, *dukkha* może nie podlegać ocenie moralnej, o tyle w odniesieniu do cierpiącej żywej istoty ma wartość negatywną.

Jest to przeświadczenie bliskie myśli starożytnej Grecji, gdzie przyjmuje się za rzecz oczywistą, iż najwyższym dobrem jest szczęście i każdy człowiek powinien być szczęśliwy. Tu przyjmuje się, że złem jest cierpienie i nikt nie powinien cierpieć. Cierpienie nie ma żadnego pozytywnego wymiaru. Nie gloryfikuje się więc cierpienia, chociaż wobec faktu jego istnienia stara się pokazać, jak je przezwyciężać. (Tak przecież widział ten problem stoicyzm). Pozytywny moralny wymiar cierpienia jest właściwy dopiero dla chrześcijaństwa. (Niekiedy można odnieść wrażenie, że łatwiej zrozumieć myśl buddyjską, idąc za myślą grecką niż chrześcijańską).

Następny punkt „Czterech Szlachetnych Prawd” to wskazanie na przyczynę cierpienia, a zatem na dwie kolejne wartości negatywne: niewiedzę i pragnienie.

Jak wiadomo, wiele dyskusji toczyło się i toczy wokół roli i wzajemnego uwarunkowania tych dwóch elementów i wokół pytania o to, który z nich należy ewentualnie uznać za pierwotny. Do tej sprawy można będzie jeszcze powrócić przy omawianiu etyki buddyzmu zen, na razie wystarczy stwierdzić, iż są to dwie wartości negatywne, stanowiące z kolei uwarunkowanie negatywnej wartości czynów, których dokonywanie uniemożliwia wyzwolenie się od cierpienia. One właśnie generują ciąg zdarzeń opisany jako współzależne powstawanie, *pratītyasamutpāda* – ciąg prowadzący ostatecznie do narodzin i zapoczątkowujący *samsarę*.

U samego początku tego cyklu nie stoi czyn, chociaż prawo *karmana* cykl ten ostatecznie określa. Rozpoczyna go niewiedza, kończą „narodziny, starość, śmierć” itd. – w ogóle wszystko, co jest *dukkha*. (Oczywiście zarówno „początek”, jak i „koniec”, to pojęcia do pewnego stopnia umowne). Różne interpretacje tej koncepcji pozwalają w każdym razie na stwierdzenie, które dla celu tych uwag jest wystarczające: pojęcie czynów moralnie właściwych i niewłaściwych tutaj nie występuje, jest uwikłane w rozmaite elementy zaleźnego powstawania. Sam schemat jest ontologicznym rozwinięciem problemu cierpienia, wskazaniem na jego powstawanie i, poprzez drogę odwrotną, na jego wygaszanie. Znowu pojawia się więc pytanie, czy można mówić o istnieniu dobra w sensie pozytywnym? Raczej nie, nie mamy tu też do czynienia z odwrotnością negatywnej Augustiańskiej koncepcji zła, gdzie dobro byłoby brakiem zła; samo pojęcie „dobra” nie występuje, a z całą pewnością schemat zaleźnego powstawania dotyczy problemu zła, a nie dobra.

Jednak pewne, ważne dla buddyzmu pojęcia z pewnością odnoszą się do wartości pozytywnych: są to *karuna* i *maitri*. Są one wartościami, które niejako przesądzają o tym, czy dany czyn ma wartość moralną i chociaż każde działa-

nie moralne ma na celu coś poza samym sobą, to właśnie one zawierają w sobie, jak się wydaje, ten element bezinteresowności, jakiego można by oczekiwać przy czynie moralnym (oczywiście nie w rozumieniu etyki utilitarystycznej). Tradycyjnie w językach europejskich tłumaczy się te terminy jako „współczucie” i „miłość”. O ile jednak oddanie terminu *maitri* przez „miłość” nie budzi wątpliwości (choć raczej w znaczeniu *agape*), o tyle jeden z najważniejszych terminów buddyjskich *karuna* z całą pewnością nie oznacza „współczucia”, ani w znaczeniu współodczuwania, ani, tym bardziej, współcierpienia czy litości, mimo iż tłumaczenie tego terminu w tekstach odnoszących się do buddyzmu jako „współczucie” ma długą europejską tradycję, a cała ta sprawa z pewnością zasługiwałaby na odrębną analizę.

Schopenhauer, który w swoich etycznych rozważaniach przypisał pojęciu „współczucia” (*Mitleid*) wiele miejsca, rozumiał je właśnie jako „współcierpienie”, jako przeżycie cierpienia całego świata. „Jeśli przed oczami jakiegoś człowieka uchyla się do tego stopnia zasłona Mai, *principium individuationis*, że człowiek ten nie czyni już egoistycznie różnicy między własną i cudzą osobą, lecz uczestniczy w cierpieniach innych na równi z własnymi (...) wówczas wynika stąd samo przez się, że człowiek taki (...) musi też traktować bezkresne cierpienie wszystkiego, co żyje, jako cierpienie własne i w ten sposób przyswoić sobie ból całego świata”⁸. Na tym właśnie rozumieniu opierał swoją szczególną „drogę wyzwolenia”. Doznanie bólu świata pozwala na zanegowanie woli życia, jest drogą do Nirwany. Co ważne, dla Schopenhauera czyn był moralny tylko wtedy, kiedy płynął z takiego współprzeżywania.

Jednakże w przypadku terminu *karuna* takie rozumienie implikowałoby pozytywną wartość doznawania cierpienia, choć szłoby o jego szczególny rodzaj i zaprzeczałoby przesłaniu „Ośmiostopniowej Ścieżki”. Byłoby to bliskie myśli chrześcijańskiej, ale nie buddyjskiej. Bodhisattwa Awalokiteśwara uosabiający wyrażane przez *karuna* nastawienie nie jest w żadnej ze szkół buddyjskich świętym cierpiącym. Jak się wydaje, właśnie chrześcijańskie pojmowanie cierpienia zaważyło na tym, że utrwalił się przekład terminu *karuna* jako współczucie. A przecież nie chodzi tu o żaden szczególny rodzaj odczuwania, lecz o pewnego typu postawę wynikającą ze zrozumienia, że wszystkie żyjące istoty cierpią i trzeba im pomóc, o coś, co może można by określić jako „dobroć”. Tak właśnie niekiedy tłumaczy się drugi ważny termin *maitri*, częściej tłumaczony jako „miłość”, termin na tyle bliskoznaczny współczuciu, że często występuje on w zbitce pojęciowej *karuna-maitri*. Na zbieżność tych pojęć wskazywał wspomniany Schopenhauer, przywołując włoski termin *pieta*⁹, jednak ten termin ma zabarwienie emocjonalne, podczas gdy *karuna-maitri* jest określeniem postawy, a nie uczucia.

Co więc jest ostatecznie wartością najwyższą? Czy można mówić o hierarchii wartości w zachodnim znaczeniu tego pojęcia? Wydaje się, że tak, i to

⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 571.

⁹ *Ibidem*, s. 568.

w podwójnym sensie – można wskazać na wartość najwyższą: będzie nią ostateczny cel dążeń, ale także w samym układzie wartości moralnych niektóre z nich wydają się warunkować powstawanie wszystkich innych, są to *karuna* i *maitri*.

Można by więc zestawić taką oto hierarchię:

Najwyższą wartością jest cel transcendentalny, w każdym razie wykraczający poza świat materii czy też świat zjawiskowy – Nirwana. To, co bezpośrednio do niego prowadzi, to kolejna wartość – pradžnia – mądrość. Dalej to, co warunkuje czyny właściwe i umożliwia przewyciężenie niewiedzy – *karuna* i *maitri*, wreszcie czyny moralnie słuszne.

Nirwana jest tu celem samym dla siebie, pozostałe elementy są wartościowe ze względu na nią, przy czym, jak się wydaje, nie wszystkie one muszą być zrealizowane po to, aby cel został osiągnięty. Wśród trzech transcendentaliów – dobra, piękna i prawdy podkreślana jest przede wszystkim prawda – to jej przypada najważniejsza rola w wyzwoleniu. Pradžnia jest tu warunkiem *sine qua non*, natomiast pozostałe nie muszą się pojawić. Dotyczy to zwłaszcza etyki buddyzmu zen.

Przejdźmy więc teraz do zen.

Jak już powiedziano, w zen teoretyczne rozważanie stanowi zaprzeczenie prawdziwej mądrości – ta może jedynie być rezultatem bezpośredniego doświadczenia, intuicyjnym wglądem, znajdującym swój wyraz w oświeceniu (japońskie terminy to *satori* lub *kenshō*), w którym indywidualne „ja” znika, chociaż zapewne nie jest to określenie adekwatne i dlatego często pojawiają się tu terminy negatywne: nie-ja, nie-myślenie, nie-umysł.

Oświecenie jest oczywiście kluczowym pojęciem buddyzmu zen. Jeszcze w Chinach, w czasach szóstego patriarchy Huinenga toczył się spór o tzw. nagłe i stopniowe oświecenie, spór, jaki doprowadził do powstania dwóch szkół, północnej i południowej, z których przetrwała tylko szkoła południowa zapoczątkowana przez Huinenga. Obydwie szkoły podzielały przekonanie o pierwotnej tożsamości umysłu i natury Buddy, lecz różniły się poglądem na temat sposobu dochodzenia do oświecenia. Szkoła północna wskazywała na to, że oświecenie można osiągnąć tylko przez długotrwały wysiłek, przez stopniową realizację mądrości – *pradžni*. Szkoła południowa głosiła drogę „natychmiastowego oświecenia”, co Huineng wyrażał w stwierdzeniu, iż medytacja – *dhyana* i mądrość – *pradžnia* są tym samym, a z owej tożsamości wynika, iż „każdy jest Buddą, teraz w tej chwili”. W momencie, w którym ten fakt zostaje w pełni rozpoznany, następuje oświecenie. Spór skończył się w Chinach zwycięstwem szkoły południowej i właśnie tę linię kontynuował japoński zen. Jednak niekiedy sprawa ta budziła pewne wątpliwości, które znalazły swój wyraz w pismach Dōgena. Rozwagał on bowiem koncepcję *hongaku*, oświecenia „gotowego”, stwierdzając, że jeśliby człowiek je posiadał, wówczas praktyka nie byłaby potrzebna. Z drugiej strony, Dōgen jednak nie neguje tego, iż człowiek od początku posiada „naturę Buddy”. Ostatecznie uznaje, iż aby oświecenie mogło nastąpić, konieczne jest przygotowanie umysłu, jego „oczyszczenie”. Oczywiście

ciągle trzeba pamiętać o tym, iż pojęcie „umysł” ma wiele znaczeń, a w tym przypadku nie chodzi o „pierwotny umysł”, z natury czysty, lecz o taki stan umysłu, w którym jest on pełen emocji, ocen i przywiązań zakłócających dotarcie do prawdy, jakoś przecież od początku danej.

Chodzi więc tylko o to, aby zostało usunięte to, co przeszkadza w ujawnieniu się „prawdziwego umysłu”. Przy tym „usunięcie” nie dotyczy treści świadomości, nie chodzi o ich eliminację, to bowiem byłoby niemożliwe, a tylko o ich szczególne przekształcenie. W praktyce medytacyjnej postulat ten ma często formę wskazówki, aby siedzący w *zazen* obserwował „z nieruchomym umysłem” przepływający strumień myśli, bez przywiązywania się do nich, odrzucania, oceniania czy emocjonalnego reagowania na nie, aż do momentu, w którym zniknie iluzoryczny dualizm, podział na obserwatora i przedmiot obserwacji, różnica między „prawdziwym ja” a „nie-ja”.

Przeświadczenie to wyrażone zostało już w chińskim buddyzmie chan. Stwierdza się tam, że właściwą postawą w stosunku do własnego umysłu powinno być przyzwolenie na to, aby jego aktywność była spontaniczna, co wyrażał termin *ziran*. Każda wymuszona i nastawiona na jakiś cel aktywność jest sprzeczna z istotą oświecenia, nawet samo dążenie do tego, aby je uzyskać. Mówi również o tym tak charakterystyczna dla taoizmu zasada *wuwei*, działania przez niedziałanie. Tylko „nie działając”, umysł rozpozna swą pierwotną tożsamość z Całością, a to znaczy z pustką. Za zasadnicze przesłanie zen, ważne również z punktu widzenia tych rozważań, można by może uznać następujące tezy:

- tożsamość natury Buddy i wszystkich elementów bytu (*shitsuu busshō*),
- tożsamość nirwany i samsary, a także praktyki i oświecenia (*shūshō ittō*),
- „natura Buddy” jest zmienna, nietrwała (*mujo bussho*),
- wszystko w swej istocie jest pustką (*kū*),
- określenie istoty bytu i umysłu za pomocą terminów negatywnych (*mu-busshō, mushin*),
- uznanie, iż *zazen* jest właściwym rodzajem praktyki i prowadzi (a właściwie jest tożsame) do odrzucenia ciała i umysłu (*shinjin datsuraku*) i do oświecenia (*satori*)¹⁰.

W świetle tych uwag zrozumiałe staje się, że w zen niezwykle znaczenie zostaje przypisane metodzie, dzięki której ów stan umysłu może zostać osiągnięty – jest nią owa szczególna medytacja *zazen*. Przypomnijmy – bo ten termin jest tu istotny – że dosłownie oznacza to „siedzieć medytując” (chińskie *zuochan* : *zuo* siedzieć, *chan* (jap. *zen*) to właśnie *dhjana* – medytacja. Tylko ten sposób (uzupełniony niekiedy o koany) może prowadzić do oświecenia, więcej, samo *zazen* to oświecenie.

Cały czas pojawia się tu pytanie, czy w zen moralne postępowanie jest warunkiem wstępnym na drodze do oświecenia, czy jego skutkiem. Otóż już pobieżne omówienie tej kwestii pozwala stwierdzić, iż, jak zakłada szkoła nagłe-

¹⁰ Pisałam o tym w rozdziale *Buddyzm w Japonii*, w książce *Filozofia Wschodu* (pod moją redakcją), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.

go oświecenia, prawdziwa natura ludzka jest ze swej istoty czysta, jej realizacja czy może raczej ujawnienie to właśnie oświecenie. Prowadzi to do początkowo być może nieco szokującego wniosku, iż rola uczynków w drodze do oświecenia jest tu znacznie pomniejszona, nawet złe postępowanie nie jest przeszkodą do pojęcia właściwej medytacji i „odzyskania swojej prawdziwej natury” – uzyskania wglądu, oświecenia.

Philip Kapleau, referując wykłady Yasutaniego, współczesnego mistrza zen linii soto, pisze: „O przekształcającej mocy zazen świadczą wieki doświadczeń. Dlatego też japońscy mistrzowie zen zawsze kładli większy nacisk na zazen, jako środek kształtowania właściwego prowadzenia się uczniów aniżeli na zwykłe narzucanie z zewnątrz wskazań”¹¹. Także Dōgen mówi wyraźnie, że ci, którzy praktykują, winni oczywiście przestrzegać wskazań, ale ich *ōnie* jest przeciwwskazaniem do medytacji. Potwierdza to Yasutani: „Jeżeli popełnisz nawet dziesięć występków i pięć grzechów śmiertelnych, ale zdecydowanie przeobrazisz swój umysł i rozjaśnisz go, to w jednej chwili staniesz się Budą”¹².

W tym momencie pojawia się bodaj najtrudniejszy problem związany z etyką zen – jest to pytanie o wartość dobrych uczynków. Daisetz Teitaro Suzuki przytacza słowa mistrza zen Rinzai Gigena, niezwykle ważne w całej tej sprawie: „Jeżeli kochacie mądrego i nienawidzicie pospolitego, to pogrążycie się w oceanie narodzin i śmierci. Złe skłonności są spowodowane przez umysł; kiedy nie będziecie posiadać umysłu, jakie złe skłonności was zwiążą? Gdy nie będziecie się zamartwiać odróżnieniami i przywiązaniami, osiągniecie Drogę bez wysiłku i bez czasu (...). Lepiej więc wrócić do swojego klasztoru i spokojnie usiąść ze skrzyżowanymi nogami w sali medytacji”¹³.

Oczywiście znaczenie czynów jest zawsze w jakiś sposób podkreślane w rozmaitych wypowiedziach mistrzów zen, jednak sprawa wcale nie jest jednoznaczna. W zasadzie przyjmuje się, iż złe uczynki stanowią przeszkodę w uzyskaniu stanu czystego umysłu, co jest niezbędnym warunkiem oświecenia, a właściwie, co jest tożsame z oświeceniem. Ten, kto nie odnalazł w sobie wewnętrznego spokoju, nie potrafi pomagać innym. Złe uczynki mogą utrudnić zazen, ale staranie się o dobre postępowanie może być przeszkodą w drodze do oświecenia.

Nie jest więc konieczne świadome podejmowanie dobrych czynów, lecz tylko wystrzeżenie się złych. „(...) nie czynź zła i nie licz na to, że oświecenie uchroni cię przed skutkami twoich własnych czynów. Ani oświecenie, ani Budą, ani żaden patriarcha nie jest w stanie uratować kogoś, kto zwodząc siebie schodzi w dół ścieżkami zła”¹⁴. W pewnym sensie (i tak, jak się wydaje, jest

¹¹ Ph. Kapleau, *Trzy filary zen*, przeł. J. Dobrowolski, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1988, s. 32.

¹² *Ibidem*, s. 156.

¹³ D.T. Suzuki, *Wykłady o buddyzmie zen* [w:] E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, przeł. M. Macko, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 1995, s. 55.

¹⁴ Ph. Kapleau, *op.cit.*, s. 156.

również w chrześcijaństwie) zły czyn ma większą negatywną moc sprawczą niż czyn dobry pozytywną – nie ma tu bilansu dobra i zła.

Trzeba jednak dodać, że w codziennej rzeczywistości społecznej zło musi być dostrzeżone i ukarane, jest to warunkiem społecznego ładu, podobnie można usunąć z sanghi ludzi nieszanujących obowiązującej tam dyscypliny. W zen znajduje się miejsce na tego typu problemy związane z życiem codziennym, a praktyczne nastawienie to jego bardzo charakterystyczna cecha. Wprawdzie zen nie postuluje zmiany świata (podobnie jak cały buddyzm), ale popiera aktywność codzienną, a także dobre wypełnianie obowiązków przypadających z racji odgrywania określonej roli społecznej czy to w rodzinie, czy w państwie. Nie jest to, co prawda, etyka współpracy społecznej, jak konfucjanizm, ale wtedy, gdy mówi się o społeczeństwie, czy choćby tylko wtedy, kiedy chodzi o szczegółowe przepisy regulujące życie sanghi, dobro całej społeczności staje się ważne, i można wówczas mówić o utylitarnym ujęciu podawanych norm. Właśnie takie szczególne wskazania stanowią znaczną część traktatu *Shōbōgenzō*.

Zen nie neguje, rzecz jasna, podstawowego przesłania Buddy, w tym tego, co zawiera „Ośmiostopniowa Ścieżka”, „Dziesięć skałań”, „Sześć paramit”, ale pewne sprawy zostają postawione inaczej. Etyka zen nie jest etyką kodeksową, lecz jest rezultatem intuicyjnego wglądu w daną od początku wiedzę. Gdyby tak nie było, to znaczyłoby, że decyzja o wartościowości czynów była ustalana arbitralnie, wówczas jedynym motywem byłoby tu posłuszeństwo, co na pewno w zen nie może mieć miejsca. Wartość czynów moralnych wyraża się przecież stosunkiem do innych ludzi i stąd tylko może płynąć kryterium ich oceny. A rozpoznanie tego, co jest słuszne, dokonuje się intuicyjnie i wymaga „czystego umysłu”. Spisane wskazówki moralne stanowią jedynie ogólny wzorzec postępowania. Tak więc, to oświecenie jest warunkiem słusznych czynów. Co prawda, często podkreśla się, iż zazen i właściwe postępowanie to rzeczy niedające się od siebie oddzielić i jedno warunkuje drugie, ale jednak, jak mówił Yasutani, prawdziwe znaczenie wskazań „może zostać pojęte jako żywa prawda dopiero po długim i ofiarnym praktykowaniu zazen”¹⁵. Również Dōgen mówił nie o jedności uczynków czy moralnego życia i oświecenia, tylko o jedności zazen i oświecenia *shushōittō*. Zazen jest aktywnością – działaniem bez skutków. Angażuje całego człowieka, jego umysł i ciało. Dla Dōgena człowiek jest jednością ciała i umysłu, a więc zrozumiałe staje się stwierdzenie, że oświecenie może zostać osiągnięte tylko poprzez „ciało i umysł” (pisze o tym w rozdziale tak właśnie zatytułowanym). Jest tu więc akceptacja cielesności, choć oczywiście w momencie oświecenia zarówno ciało, jak i umysł muszą zostać odrzucone. W zen mocno podkreśla się, iż możliwe jest, na drodze jedynie pracy z umysłem, przez zazen i koany, a bez wcześniejszego wypracowania postawy moralnie nienagannej, uzyskanie wglądu, który dalej będzie już sam powodował dokonywanie tylko czynów właściwych. Oświecenie nie jest prostym skutkiem i ukoronowaniem moralnego życia, chociaż ono samo gwarantuje życie moralne, gdzie właściwe czyny są dokonywane niejako automatycznie, bez

¹⁵ *Ibidem*, s. 32.

potrzeby podporządkowania się skodyfikowanym nakazom. Jak w Sokratesowej nauce, stwierdza się tutaj, iż mądrość gwarantuje cnotę, prawda prowadzi do życia moralnie właściwego.

Oczywiście nie wszyscy tę mądrość od razu posiadają, chociaż *in nuce* dana jest każdemu. Dlatego podstawowe wskazania moralne muszą być ludziom przekazywane, czy to w formie spisanej nauki Buddy, czy też w przekazie mistrz – uczeń. Mówi o tym *Sutra Szóstego Patriarchy*. Wiedza jest w nas, ale nie wszyscy potrafią ją odnaleźć. Ten, kto tego nie potrafi, musi znaleźć mądrego doradcę, który dla każdego indywidualnie znajdzie właściwe metody prowadzące do rozpoznania swojej własnej natury. I każdy może rozpocząć prowadzącą do mądrości praktykę. Jest ona dostępna dla wszystkich. Jak głosi Sutra, „patriarchowie mawiali, że nie ma różnic między mężczyznami i kobietami, szlachetnie i podle urodzonymi”¹⁶. Życie w świecie, zajmowanie się polityką, a nawet uprawianie myślistwa nie stanowią przeszkody na drodze do oświecenia. A kiedy praktyka stałaby się rzeczywiście powszechna, problemy tego świata rozwiązałyby się same.

Gdyby wszyscy praktykowali – mawiają współcześni mistrzowie – nie byłoby wojen.

„Dlatego ponieważ praktyka siedzącej medytacji czyniona nawet przez chwilę, nawet przez jednego człowieka w niewiadomy dlań sposób łączy się ze wszystkimi częściami istnienia oraz w pełni dociera do każdego zakątka czasu, urzeczywistnia wiecznie trwałe nauczanie Buddy w nieskończonych światach prawa w przeszłości, przyszłości i teraźniejszości”¹⁷.

Wtedy możliwe jest nierozróżniające postrzeganie innych, bez ich oceniania i wyróżniania. Jak to ujmuje Yasutani,

„ten, kto urzeczywistnił świat jedności, będzie się odnosił ze współczuciem nawet do ludzi o morderczych skłonnościach, albowiem w istocie oni i ty macie taką samą wartość. Tak samo widzimy jako siebie całą przyrodę, góry i rzeki. W tym głębszym uprzytomnieniu sobie jedności dostrzeżesz drogocенność każdego bez wyjątku przedmiotu we wszechświecie. Niczego nie będziesz odrzucał, ponieważ zarówno w przedmiotach, jak i w ludziach będzie widział podstawowe aspekty siebie samego”¹⁸.

Takie właśnie przesłanie zawierają też teksty Dōgena. „Zaprawdę wiedz, że siedząca medytacja to Pełna Droga [cała nauka] Prawa Buddy. Nie można wypowiedzieć niczego, co mogłoby się z nią równać”¹⁹. Praktyka i mądrość – pradžnia – są jednym.

Przypisywanie tak wysokiej wartości mądrości jest cechą buddyzmu hinajany, charakterystyczną także dla taoizmu, któremu zen jest bliski. Ostre przeciwstawienie mądrości i „uczonej wiedzy” również jest właściwe zarówno tao-

¹⁶ *Sutra Szóstego Patriarchy*, przeł. A. Sobota, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1997, s. 28.

¹⁷ Dōgen, *Shōbōgenzō*, zwój zatytułowany *Bendowa*. Korzystałam z przekładu dokonanego z oryginału japońskiego przez dra Macieja Kanerta dzięki uprzejmości tłumacza.

¹⁸ Ph. Kapleau, *op.cit.*, s. 69.

¹⁹ Dōgen, *op.cit.*

izmowi, jak i buddyzmowi zen. Uznanie mądrości za cel dążeń spowodowało, iż w zen, podobnie jak w całym buddyzmie, nie było nigdy istotnych sporów doktrynalnych, choć, oczywiście, dyskutowano na temat różnych szczegółowych interpretacji dotyczących zarówno teorii, jak i praktyki. Dla buddyzmu nie do przyjęcia jest wszelki prozelityzm, gdyż wszystkie inne religie postrzega jako „różne drogi prowadzące na ten sam szczyt”, nie ma więc potrzeby oceniania czy wyróżniania którejs z nich. Karl Jaspers dostrzegł w tym najbardziej charakterystyczny rys buddyzmu:

„Buddyzm stał się jedyną z wielkich religii, której obca jest przemoc, w której nie było prześladowań heretyków, inkwizycji, procesów czarownic, wypraw krzyżowych. Istotą źródła tego sposobu myślenia jest również fakt, że nie było tu nigdy rozdzwieku między filozofią i teologią, wolnością rozumu i autorytetem religijnym. Pytanie o różnice nie zostało postawione. Pozostała zasada: sama wiedza jest już wyzwoleniem i zbawieniem”²⁰.

„Nie-ocenianie”, „nie-wyróżnianie”, to istotny postulat buddyzmu zen. Droga do jego realizacji jest doprowadzenie umysłu do stanu czystości, lustra, które tylko odzwierciedla to, co się w nim odbija, nie reagując na to i nie oceniając. Ów tak często powtarzany w zen postulat „nie-oceniania”, „odrzucenia dobra i zła” prowadzi na Zachodzie do stwierdzenia, iż jest to swoisty indyferentyzm moralny. Oczywiście tego typu poglądy, dosyć niestety powszechne, są całkowicie mylne. Przypomnijmy jeszcze raz, że w koncepcji buddyjskiej *dukkha* jest własnością przejawionej rzeczywistości, podobnie jak jest nią prawo karmy, do pewnego stopnia określające indywidualne czyny człowieka. Zło jest zarazem cechą całej ludzkości, jak i każdego indywidualnego istnienia, a skoro wszystko jest jednością, przynależy do całości postrzeganego bytu. Jest więc ono o tyle realne, o ile realny jest świat przejawiony. Ale chociaż wszystkie „czujące istoty” przynależą do tego świata i wszystkie cierpią, to jednak z punktu widzenia buddyjskiej etyki właśnie człowiek odpowiada za zło i on ponosi jego konsekwencje. Zawsze pozostaje tu problem ontycznej tożsamości „zwykłego” umysłu i natury Buddy, jest to jednak odrębną i bardzo skomplikowaną kwestią. W tym momencie trzeba jedynie podkreślić, że chociaż w swej istocie wszystko jest tym samym, to świat przejawiony jest różnorodny, i nie wszystkie byty są równocenne – ponieważ to w człowieku realizuje się pradžnia. Zen jest tu bliski taoistycznemu przekonaniu o różnorodności rzeczy i indywidualnej drodze każdego umysłu. Człowiek jest „miejszem” zarówno zła, jak i miłości oraz współczucia, które go ze zła wyzwolą. W momencie kiedy umysł staje się tożsamy ze swą własną istotą, a to znaczy „czysty”, zło zostaje usunięte. Pusty umysł wypełnić może – mówiąc paradoksalnym językiem zen – „wszystko i nic”. Na możliwość zastosowania platońskiego terminu *chora* dla określenia buddyjskiej pustki wskazał Keji Nishitani, który odnosił to pojęcie także do możliwości wypełnienia umysłu Bogiem. („Kiedy ja jest nicością,

²⁰ K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, przeł. P. Bentkowski i R. Flaszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 66.

wówczas jest to *locus*, gdzie miłość Boga może zostać przyjęta taką, jaka ona jest”²¹.

Pojęcie *chora* (w szczególnie sposób interpretowane przez Jacques’a Derri-
dę) można też, idąc raczej za intuicjami Nishitaniego, odnieść do natury „umy-
słu”. Platon określał je w znanym fragmencie *Timajosa*²² jako to, co pomiędzy
rzeczami a ideami jest wieczne i niezniszczalne, ale być może owo „pomiędzy”
można odnieść do „czystego umysłu”, czy też do „nie-umysłu”, który jest „po-
między” światem zjawisk, światem przejawionym, a „naturą Buddy” – pustką.
Mamy tu bowiem do czynienia z czymś, co już nie jest „ja”, a jeszcze nie jest
nirwaną. Jednak właśnie dlatego, że jest jedynie „miejszem”, że potencjalnie
jest „czysty”, inny człowiek nie powinien być podmiotem naszej oceny moral-
nej,

i to ani jako bliski nam „Drugi”, ani jako przeciwstawiający się nam „Inny”,
wyzwalający nasze emocje.

W wielu tekstach buddyjskich pojawia się postulat „panowania nad uczucia-
mi”. „Ludzie z dawnych czasów potrafili panować nad swoimi umysłami: po-
trafili powstrzymać uczucia jeszcze zanim te wykiełkowały”²³. Można też spo-
tkać się z przekonaniem, że uczucia można nie tylko tłumić, ale i wzbudzać. Pi-
sał o tym Dalajlama (Tenzin Gyatso) w swojej książce *Etyka na nowe tysiącle-
cie*²⁴. Jego uwagi warto tu przytoczyć, są bowiem reprezentatywne nie tylko dla
tego nurtu buddyzmu, jakiego jest wyznawcą i duchowym przywódcą. Współ-
czucie, pisze on, należy do tych uczuć, w których ważny jest element świado-
mości (w odróżnieniu od na przykład lęku na widok krwi, który ma charakter
instynktowy, czy lęku przed nędzą, mającego charakter rozumowy). Właśnie
dlatego współczucie może stanowić jeden z celów pracy nad sobą.

Natomiast w zen raczej nie mówi się ani o tłumieniu uczuć, ani o ich wzbu-
dzaniu. Stałe zalecenia dla adeptów ćwiczących się w medytacji, to jedynie ob-
serwacja napływających emocji i pozwalanie im, aby same zniknęły. Same przez
się uczucia nie są ani dobre, ani złe. Nie mówi się też o celowym wzbudzaniu
pozytywnych nastawień, chociaż nie neguje się oczywiście ich wartości. Wia-
domo, że w momencie oświecenia pojawiają się same, jak się jednak wydaje, już
nie jako emocje, ale jako postawy: jako *karuna* i *maitri*.

Tak więc, kiedy odrzuci się dobro i zło, umysł pozostanie czysty. Wtedy
także czyny, jakie zostaną dokonane, nie będą ani dobre, ani złe ze względu na
swoje karmiczne skutki, będą bowiem pozbawione intencji. Dobre uczynki, ta-
kie jak udzielanie jałmużny, prowadzą wprawdzie do odrodzenia się w dobrym
wcieleniu, ale nie do wyzwolenia z sansary. Można tutaj odwołać się do etyków

²¹ K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, przeł. J. van Bragt, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1983, s. 25.

²² Platon, *Timajos*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 67.

²³ *Sztuka przywództwa, starochińskie lekcje zen*, wybór Th. Cleary, przeł. D. Konieczka, Lim-
bus, Bydgoszcz 1997, s. 107.

²⁴ Dalajlama (Tenzin Gyatso), *Etyka na nowe tysiąclecie*, przeł. A. Kozieł, Wydawnictwo Poli-
teja, Warszawa 2000.

współczesnych. Jak zauważa James Griffin²⁵, każdy sąd odnoszący się do dobra zawiera pragnienie. W tym sensie także świadome dążenie do dobrych czynów zawiera w sobie pragnienie-intencję. Zgodnie z tym można, idąc za myślą zen, stwierdzić, że chęć niesienia pomocy, to także „Wielkie Pragnienie”. Natomiast czyn płynący z umysłu, który nie dąży do niczego, bo jest zarazem wszystkim, będzie zawsze czynem właściwym. Czysty umysł i umysł rozumiejący innych ludzi są tym samym, bo przecież, wtedy już nie ma „ja”. To skierowanie na innych ludzi u człowieka oświeconego ma więc szczególny charakter.

Buddyzm hinajany jest indywidualistyczny, każdy dąży własnym wysiłkiem do wyzwolenia, a wyzwolenie arhata jest ostateczne, on już nie ma żadnych ukierunkowań ani dążeń. Buddyzm mahajany ze swym ideałem bodhisattwy każe adeptowi mieć na uwadze innych, celem bowiem jest wyzwolenie „wszystkich czujących istot”. Jak się jednak wydaje, nie oznacza to w przypadku człowieka podążającego drogą zen, iż jego uwaga ma być nieustannie skierowana na Drugiego. Dążenie do wyzwolenia wszystkich istot musi mieć charakter nieświadomy, spontaniczny, musi płynąć z pełnego doświadczenia jedności, a nie z pragnienia dobra – w gruncie rzeczy nie można tu nawet mówić o „dążeniu”.

Taką postawę nieoceniającego pomagania innym można utrzymywać także wówczas, gdy nie praktykuje się zazen tak intensywnie, jak to jest możliwe w życiu klasztornym lub – jeszcze lepiej – w całkowitym odosobnieniu.

W zen bowiem dość wyraźnie odróżniają się od siebie dwa modele życia, określimy je jako *vita activa* i *vita contemplativa* – i stosownie do tego pojawia się tu zróżnicowanie co do tego, jakie obowiązki moralne winien spełniać człowiek. Jest to sprawa dość istotna, ponieważ, jak już zostało powiedziane, generalnie etyka zen nie jest etyką obowiązku. Jednak osadzony przecież pierwotnie w kulturze Japonii zen nie mógłby trwać w niej do tej pory, gdyby jego przesłanie nie było dostosowane do społeczeństwa, w którym interes państwa dominuje nad interesem rodziny, a wartość życia jednostki ustępuje przed wartością honoru, odwagi czy obowiązku wobec suwerena. Zresztą zen został w Japonii przyjęty i utrwalony przede wszystkim w warstwie rycerstwa, dla której *bushido*, droga wojowników, to spełnianie obowiązków wynikających z zajmowanej pozycji społecznej.

Prawo do życia kontemplacyjnego jest wielką zagadką dla moralności. I nie zmienia tego fakt, że nie jest ono przeznaczone dla wszystkich. W każdym razie uznanie takiego prawa czy przywileju zakłada istnienie dwóch rodzajów zadań moralnych. Dla zwykłych ludzi będzie to droga dobrego wypełniania obowiązków w społeczności, w jakiej się żyje. W przypadku zen jest to więc także wypełnianie obowiązków wobec zwierchności, w dalszej kolejności wobec rodziny. Tu pojawiają się takie cnoty, jak honor, odwaga, hojność. Posiadanie własności, miłość do rodziny, bogacenie się zawsze były w pełni dozwolone, pod warunkiem „niepróżnowania i lojalności wobec władcy”. Dla świeckich

²⁵ J. Griffin, *op.cit.*, s. 43.

właściwą drogą jest działanie w świecie, chociaż powinno to być działanie w rozumieniu *wu-wei*.

Przypomnijmy, że zarówno Platon, jak i Arystoteles wskazują najpierw właśnie na życie w świecie, zgodne z *arete*, działanie zgodne z tym, co winno się dokonywać ze względu na innych ludzi. Ale zarówno wskazany w *Państwie* czy (przede wszystkim) w *Uczcie* czysty ogląd idei, to wyjście poza „ten świat”, wyjście tak zdecydowane, że tych, którym dane było tego doświadczyć, trzeba siłą ściągać do świata zwykłych ludzi. Wymaga tego dobro państwa. „Prawu na tym nie zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa”²⁶. Podobnie u Arystotelesa, twierdzącego, że droga szczęśliwego życia realizuje się poprzez działalność wśród ludzi, pojawia się (w *Etyce nikomachejskiej*) myśl, że najwyższym celem dążeń jest *theoria*, wolna od działania teoretyczna kontemplacja²⁷.

To (zanegowane przez Platona) prawo do życia w odosobnieniu, w samotności, które ma stać się najlepszą drogą duchowego rozwoju, pojawia się jednak niemal we wszystkich religiach. Wtedy jednak wartości moralne muszą zostać jakoś inaczej uszeregowane. Nie ma nakazu utrzymywania właściwej relacji z drugim człowiekiem, którego obecność jest oczywiście jakoś możliwa, ale nie ona wyznacza sens odosobnienia. Celem staje się jakaś wartość najwyższa i w gruncie rzeczy jedyna: Bóg, Absolut, Nirwana. Tylko wtedy jest uzasadniona droga samotności. Inni ludzie nie są niezbędni dla realizacji tego dobra.

Także w zen pojawia się ukazana tu dwoistość obowiązków moralnych: istnienie etyka szczegółowych zaleceń dla ludzi działających w świecie i odrębna droga dla tych, którzy w jakimś sensie od niego odchodzą. Co prawda, w zen zawsze podkreśla się, że i przed, i po oświeceniu działa się „tu i teraz” i oświecenie nie zmienia tego, że „trawa nadal jest zielona, a niebo niebieskie”, ale, jak mówią o tym niezliczone opowieści zen, najlepszym, co może się w życiu przydarzyć, jest samotna chatka w górach, samotne życie wśród natury, co tak znakomicie wyraża inspirowana duchem zen poezja. Tu celem autonomicznym staje się wgląd we własną naturę, najwyższą wartością – oświecenie.

Nie jest jasne ani w chrześcijaństwie, ani w zen, kto ma prawo do takiego wyboru. Nie obierali takiej drogi wielcy duchowi przewodnicy ludzkości – Chrystus i Budda, ani wielcy moraliści – Sokrates, Platon, Laozi, Zhuangzi, Dōgen i inni, chociaż wiemy, że niekiedy przez pewien czas przebywali w odosobnieniu. Zapewne nie ma na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi.

Istnieje jeszcze jedna, niejako pośrednia droga – tworzenie zamkniętych społeczności (klasztory, sanghi), w których zasadniczym celem jest własna droga duchowa, ale które do jakiegoś stopnia otwarte są na kontakty ze światem. Tu żyje się we wspólnocie związanej takimi samymi dążeniami. Musi więc obowiązywać, przynajmniej w jakimś zakresie, etyka „świecka”, muszą istnieć reguły zapewniające ład takiej zamkniętej społeczności, a te nie różnią się od zasad ustanawiających ład moralny, w którym celem jest drugi człowiek.

²⁶ Platon, *Państwo*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 65.

²⁷ Pisałam o tym w książce *Co to znaczy być sobą*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1997.

Są też pewne szczególne wartości, które ogólnie można by określić jako „wyrzeczenie” czy „asceza”, zawierają je śluby składane w katolickich klasztorach czy buddyjskie ślubowania składane przez mnichów zen. Tego typu wyrzeczenia nie należą do postulatów stawianych ludziom świeckim, ale też nie stoją w sprzeczności z ogólnymi normami etycznymi.

Istnieje też jeszcze jeden, odrębny, a związany z zen kodeks etyczny, budzący może najwięcej wątpliwości. Jest to kodeks samurajów.

Oczywiście kodeksy rycerskie w różnych kulturach miały swoje odrębne preferencje, jeśli chodzi o niektóre wartości, jednak tutaj ten problem staje się dość trudny wobec faktu, że to właśnie zen z jego zasadą *ahimsy* i nieprzywiązywania się odgrywa istotną rolę w owej szczególnej drodze moralnej samuraja – *bushido*. Pewne wartości, jakie okazują się tu niezwykle istotne, nie stoją w sprzeczności z ogólnymi zasadami etycznymi. Wyznacza je relacja między samurajem a jego suwerenem. Pojawiają się więc takie wartości, jak lojalność, poświęcenie, dotrzymanie zobowiązań, honor, poświęcenie. Poświęcenie czy honor oznaczają równocześnie, że własne życie nie jest nigdy czymś najbardziej cennym. Samuraj nosi dwa miecze; dłuższy dla zabijania wroga, krótszy – jeśli nadejdzie taka konieczność – dla zabicia siebie. Ani życie wroga, ani własne, ani nawet członków najbliższej rodziny nie stanowi wartości, którą można by stawiać wyżej niż wymienione wcześniej cnoty rycerskie. Pojawia się więc pytanie: jak pogodzić kodeks skierowany na walkę i zabijanie z buddyjskim przesłaniem *ahimsy*?

Etyce samurajskiej poświęcono wiele prac, stanowiła też często temat literacki, jednak zasadnicze pytanie moralne pojawia się rzadko, a stawiają je raczej badacze z naszego kręgu kulturowego. D.T. Suzuki, który „sztuce miecza” poświęcił wiele rozważań, także skupia się raczej na ukazaniu tego, w jaki sposób zasadnicze pojęcia zen, takie jak „nie-umysł”, „pustka” czy „nirwana” wiążą się z praktycznym treningiem przyszłego mistrza miecza, kształtując umysł samuraja tak, aby stał się doskonałym i nieskazitelnym wojownikiem. Być może dzieje się tak dlatego, że problem widziany z perspektywy kultury japońskiej wygląda nieco inaczej, a koncepcja karmicznego przeznaczenia mogłaby tu wiele wyjaśnić. Nie trzeba stawiać pytania, dlaczego ktoś obiera taką drogę. Po prostu urodzenie i pozycja społeczna od początku ją wyznaczają. A jeśli ona już komuś przypadła, to winien zrobić wszystko, aby z zadań, jakie z niej wynikają, wywiązać się jak najlepiej. Samuraj nie dąży do walki, ale jeśli sytuacja stawia go w sytuacji walki, musi jej sprostać. Obowiązkiem wojownika jest, kiedy nadejdzie właściwy moment, zabijać.

W tym miejscu trzeba jeszcze raz przypomnieć, że czyn, który wykracza poza karmiczne następstwa, musi być całkowicie wolny od wszelkiej intencji, musi płynąć z „czystego umysłu”. Ten, kto ma stać się mistrzem miecza, przechodzi trening mający wszystkie cechy medytacji zen. Wymaga to skupienia, nieustannej koncentracji. Wszystkie zalecenia mistrzów zen od najdawniejszych czasów po dzisiejsze mówią o wysiłku, o trwającej niemal dzień i noc pracy. Być może sam ten wysiłek nie stanowi żadnej wartości, jest tylko drogą

prowadzącą do celu, ale na pewno pojawia się przy tym pewna szczególna jakość – jest nią skupienie, uważność, sanskr. *sati*. Bez tego rodzaju postawy nie może być mowy o takim umyśle, który warunkuje zarówno działania moralnie wartościowe, jak i uzyskanie oświecenia. Postulat uważności może dotyczyć zarówno koniecznej w zazen i w pracy z koanami czujności, nieustannej koncentracji, nawet jeśli byłaby to nieosiągalna dla przeciętnego adepta zen, ale stanowiąca najwyższy cel medytacji koncentracja na pustce. Może też jednak chodzić o skupienie się na wykonywanych codziennych czynnościach czy też na zaprogramowanym treningu, jak w sztuce miecza czy łucznictwa. „Droga miecza” – *kendo* posiada wszelkie cechy medytacji, chociaż służyć ma zabijaniu.

Opis tego rodzaju treningu w literaturze Zachodu możemy znaleźć w książce Eugena Herrliger *Zen w sztuce łucznictwa*²⁸. Podobnie jak u kresu opisanego tam treningu (czy może medytacji) z łukiem dochodzi się do tego, że wypuszczający strzałę nie widzi już ani łuku, ani strzał, ani tarczy i właśnie wtedy bezbłędnie kieruje strzałę do celu, tak walczący mieczem „odcina swój umysł i ciało”, nie widzi ani miecza, ani przeciwnika. Trwające często wiele lat ćwiczenia z mieczem, podobnie jak w sztuce łucznictwa, doprowadzają umysł do stanu tak absolutnej pustki, że w momencie, w którym wojownik zadaje cios, istnieje już tylko miecz – nie ma tego, kto cios zadaje, nie ma czynu ani intencji czynu, ani jego moralnej oceny. Mówi się wtedy, że „walczy sam miecz”. Nie oznacza to oczywiście, iż szuka się tu jakiegoś sposobu zrzucenia z siebie odpowiedzialności za dokonany czyn. Chodzi raczej o to, że w takim stanie *wu-shin*, „nie-umysłu”, „nie-ja” (sanskr. *Anatman*; jap. *muga*) wszystko staje się jednym i nie ma ani tego, kto zabija, ani tego, kto zostaje zabity.

Śmierć nie jest czymś, co należy opłakiwać lub czego można się bać, raczej stanowi pewne wydarzenie, które może stać się przedmiotem przeżycia estetycznego. Nie przypadkiem wielcy mistrzowie zen, a także wielcy samurajowie pisali przed samą śmiercią wiersze wyrażające zachwyt światem. Wiele wierszy pisano z perspektywy zbliżającej się śmiertelnej bitwy i sławiły one piękno otaczającej przyrody, urok tego jednego momentu życia. Specjalny termin *fūryū* odnosił się do kontemplacji piękna przyrody w momencie zagrożenia. Suzuki określił to jako „absolutną doskonałość Rzeczywistości, z której przybywamy i do której wracamy i w której wszyscy pozostajemy, świat wielości przybywa i odchodzi, ale tym, co pozostaje zawsze, jest doskonałe niezmiennie piękno”²⁹. Odczucie nietrwałości świata przekształcało się nie w żal i cierpienie, lecz w przeżycie estetyczne. Jest to istotna cecha całej kultury japońskiej. Postawa estetyczna przejawiała się w zbiorowych obyczajach, takich jak podziwianie zakwitających wiśni czy pełni księżyca, zawierało ją przesłanie filozoficzne związane z ceremonią herbaty czy sztuka komponowania ogrodów. Wszystko to odnosi się do poznawalnej zmysłowo rzeczywistości, która w swej

²⁸ E. Herrliger, *Zen w sztuce łucznictwa*, przeł. M. Kłobukowski, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1987, s. 91.

²⁹ D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton University Press, New York 1973, s. 82.

zwyczajności ujawnia piękno. To właśnie wyrażają pisma zen, zarówno filozoficzne pisma Dōgena, jak wiersze haiku, które pisali słynni poeci – adepci buddyzmu zen. Oczywiście analiza tych zagadnień wymagałaby odrębnych rozważań, przejścia do innego rodzaju wartości, do wartości estetycznych właśnie.

A jednak istnieje ścisły związek między takim estetycznym postrzeganiem świata w jego ulotnym i nietrwałym pięknie a jego oceną moralną. W ogóle w zen o cierpieniu mówi się mniej. Estetyzacja percepcji rzeczywistości zmienia sposób oceniania świata.

Nie ma tu wprawdzie teodycei w europejskim znaczeniu tego słowa, ale ta zmiana perspektywy w spojrzeniu na ulotność świata pozwala na wysnucie wniosku, że świat, który jest piękny, nie może być w swej istocie zły. Szczególną cechą japońskiego zen jest akceptacja sytuacji „tu i teraz”, i całej rzeczywistości, jaka jest nam dana w poznaniu zmysłowym, gdyż jest to jedyna rzeczywistość. W poetyckim opisie świata pojawiają się takie szczególne wartości estetyczne, jak *wabi* i *sabi* pozwalające opisać nietrwałość świata w kategoriach estetycznej melancholii. Sugerują one, aby nie odwracać się od tej nietrwałej, ulotnej rzeczywistości, lecz ją kontemplować, bo w niej zawarta jest natura Buddy, czy może, jak powie Dōgen, ona sama jest naturą Buddy.

Poprzez doświadczenie estetyczne objawia się prawda, przeżycie estetyczne może być oświeceniem. Stanowiący źródło doznań estetycznych świat jest wartością, a rozpoznanie jego istoty i estetyczny ogląd są tym samym. Dzięki kontemplacji piękna rozpoznajemy także siebie w swej prawdziwej naturze, co jest istotą oświecenia. Taką właśnie doniosłą rolę poznawczą przypisywał przeżyciu estetycznemu Schopenhauer.

Relacje osób, które osiągnęły *satori*, przypominają opis intensywnego doświadczenia estetycznego. „Najmniejsza zmiana pogody, delikatny deszczyk czy też łagodny powiew, dotyka mnie jako cud – coś mogę powiedzieć? – cud o wspaniałości, pięknie i dobroci nieporównywalnych do niczego. Nie ma nic do zrobienia, samo istnienie jest najdonioślejszym, całkowitym działaniem”³⁰.

Także sam proces twórczy jest nie tyle bliski medytacji, ile właśnie jest medytacją. W tym momencie wartości estetyczne i etyczne są nierozdzielnie połączone. W pewnym sensie można by powiedzieć, że doświadczenie zen łatwiej da się wyrazić w kategoriach estetycznych niż etycznych, bo przeżycie estetyczne zawiera to, co dla zen jest najważniejsze – wolne od intelektualnego opisu doświadczenie rzeczywistości. Zapewne coś takiego miał na myśli Suzuki, kiedy stwierdził, iż zen jest ściśle związany ze sztuką, ale nie z moralnością³¹. Idąc za tą myślą, można by powiedzieć, że sztuka jest bezpośrednim wyrazem natury ludzkiej, podczas gdy moralność tylko jej opisem. Zresztą z punktu widzenia zen wszystkie te kategorie są ostatecznie czymś sztucznym, gdyż wykraczają poza to, co – powtórzmy to jeszcze raz – stanowi istotę zen: bezpośrednie, żywe doświadczenie.

³⁰ Ph. Kapleau, *op.cit.*, s. 248.

³¹ D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* [w:] E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *op.cit.*, s. 27.

